VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

BULLETIN CATHOLIQUE D'INFORMATION

MENSUEL

CENTRE D'ÉTUDES "ISTINA"

25, BOULEVARD D'AUTEUIL, BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE) -- C. C. P. DUMONT, PARIS 90-36

XIVe année - No 5-6 (133-134) Mai-Juin 1961

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

PRIÈRE ET THÉOLOGIE

C. J. DUMONT, o.p.

Ce n'est pas en vertu d'une rencontre fortuite qu'en évoquant dans notre précédent éditorial le danger auquel nous sommes toujours exposés de « prendre les mots pour des idées et les idées pour la réalité », nous avons été amené à parler à la fois de la prière et de la théologie. Il ne s'agit pas là, en effet, de deux domaines à ce point distincts que l'on puisse s'engager dans l'un tout en demeurant éloigné de l'autre.

Nous avons dit qu'un effort de réflexion s'imposait à notre esprit appliqué à la prière s'il veut comprendre plus exactement et plus profondément ce que, dans sa bonté, Dieu nous a révélé de Lui-même et de son mystère d'amour à l'égard de l'homme. Sans doute, ce mystère de Dieu dépasse tout ce que notre esprit peut en concevoir. Mais dépasser les conceptions de notre esprit ne veut pas dire leur être etranger. « C'est le rôle propre et l'effet de la foi, avons-nous dit, que de projeter sur ce que la révélation divine met à notre portée cette lumière qui nous convainc de sa réalité en même temps qu'elle aide à l'intelligence que nous en pouvons prendre ». Avec le secours de cette lumière intérieure qu'est la foi, notre esprit peut pénétrer toujours plus profondément dans la connaissance du mystère de Dieu. Un tel effort de réflexion a été accompli dans l'Eglise, depuis les origines, sur la prédication du Seigneur. De cette réflexion les écrits des apôtres, qui constituent le Nouveau Testament, sont un premier exemple et un premier fruit. Une telle réflexion s'est poursuivie au cours des siècles et, dans la mesure où l'approbation de l'Eglise en a consacré les résultats, nous trouvons en elle un guide sûr de notre propre réflexion. Pour que celle-ci ne s'égare pas, en effet, elle doit se montrer fidèle à cet enseignement de l'Eglise qui est, pour notre foi, une règle extérieure aussi nécessaire que la lumière intérieure qu'elle est pour nous.

Ce que l'on appelle couramment la théologie n'est autre chose que la discipline, dans le cadre et selon les méthodes de laquelle s'est exercée à travers les siècles la réflexion collective de l'Eglise et qui sert d'appui à notre réflexion personnelle pour en stimuler l'essor et en assurer la rectitude. Mais il va de soi que pour fournir à notre prière la règle de pensée que celle-ci attend d'elles, les données de la théologie doivent être elles-mêmes le résultat d'une réflexion menée avec le secours de la lumière intérieure de la foi.

En est-il toujours bien ainsi ? Nous n'oserions l'affirmer, surtout lorsqu'il s'agit de cette forme de théologie que l'on appelle spéculative, celle qui, pour donner une vision d'ensemble cohérente de la révélation divine, en exprime les données en termes d'expérience humaine et les organise en recourant au raisonnement humain. Ainsi conçue, la théologie n'est-elle pas trop souvent professée comme une discipline rationnelle à laquelle la foi ne servirait que de pourvoyeuse des prémisses de ses raisonnements ? On ne saurait être trop sévère pour une telle façon de « faire de la théologie », façon trop peu soucieuse, au cours de sa démarche réflexive et raisonnante, de s'éclairer sans cesse de la lumière intérieure de la foi ; trop peu soucieuse de s'assurer, grâce à cette lumière, ce complément d'intelligence et de pénétration que la réflexion et le raisonnement humains laissés à eux-mêmes sont incapables de fournir et qui est cependant indispensable — précisément parce qu'il en respecte la marge de mystère — pour donner sa pleine et exacte valeur à l'objet de notre pensée dans un tel domaine. C'est précisément cette lacune trop fréquente qui déconsidère, aux yeux de nos frères séparés tant orthodoxes que protestants, cette forme de théologie qui est classique chez nous. Non sans quelque apparence de raison, ceux-ci lui reprochent de ne pas demeurer entièrement homogène à la révélation divine dont elle prétend pourtant n'être qu'une formulation plus apte à la rendre transmissible avec les moindres risques d'erreur. Nous leur donnons l'impression, ainsi

d'ailleurs qu'à nombre de nos fidèles qui en éprouvent un grand malaise, de renverser les rôles en faisant Dieu prisonnier de formules figées et closes dont la transcendance de son être et de ses œuvres en nous ne saurait s'accommoder. A vrai dire, le reproche porte moins sur cette forme de théologie en elle-même que sur l'usage déficient ou abusif qui en est trop souvent fait. Aussi est-il nécessaire et urgent de remédier à ce mauvais usage en rendant à notre théologie spéculative la composante ou comme l'on aime dire aujourd'hui, la dimension irremplaçable qui lui fait défaut, à savoir sa dimension de foi contemplative.

En d'autres termes, la vraie théologie — c'est-à-dire une théologie exacte et juste — est inséparable de la prière : celle-ci la conditionne jusque dans l'exactitude de ses perceptions et la rectitude de ses démarches. C'est, en effet, dans la mise en œuvre de la foi contemplative — essence de la prière — que le théologien — et tout chrétien l'est de quelque manière — peut atteindre, dans un au-delà des notions qui les expriment, la perception des réalités dont il parle. A ce stade de la prière, certes, nous ne pouvons accéder que sous l'action de l'Esprit de Dieu par qui nous « sommes agis » plus que nous n'agissons nous-mêmes. Cela manifeste, du même coup, le lien très étroit existant entre la pureté de la vie et la rectitude de la pensée en matière religieuse, puisque cette pureté de la vie est à la fois la condition et, dans sa croissance, le résultat d'une telle prière. C'est ce qui autorise le souci que nous avons exprimé maintes fois de ne pas nous en tenir à une théologie des notions mais bien plutôt de nous efforcer d'atteindre à une théologie des réalités elles-mêmes.

On voit aussitôt comment nous pouvons répondre à une objection que l'on ne manquera pas de nous faire : « Les réalités dont vous parlez, nous dira-t-on, ne sont pas d'expérience directe. Objets de foi, nous ne pouvons précisément les atteindre que par l'intermédiaire des représentations conceptuelles qui permettent à notre esprit de les saisir et de les exprimer. Contrôler les idées par une référence à une réalité que seules ces idées nous permettent d'atteindre, n'est-ce pas un cercle vicieux ? ». Eh bien, non, répondrons-nous. Si l'on nous a bien compris, il n'y a pas de cercle vicieux, car cet au-delà des notions, c'est la foi en acte sous la motion de l'Esprit qui nous y fait atteindre en les dépassant sans pour autant rien y ajouter d'étranger ou de contraire. C'est de cet Esprit qu'il a été dit qu'il nous « conduirait comme par la main jusqu'au bout de la vérité » (*Jean*, XVI, 13).

Ainsi se manifeste bien la liaison étroite qui existe — et qui doit nécessairement exister lorsqu'il s'agit de vérité divine — entre la prière et l'étude auxquelles nous serions tentés de donner comme commune finalité l'assimilation personnelle de la révélation divine.

Les théologiens patentés reconnaîtront sans doute aisément qu'en les exhortant à ne jamais omettre de se référer aux réalités en elles-mêmes, nous soulignons du même coup à leurs yeux la nécessité de ne jamais faire usage de l'analogie de l'être (*analogia entis*) sans la compléter — et par conséquent l'amender en quelque mesure — par un recours à l'analogie de la foi (*analogia fidei*). Ce qui revient à dire que nous devons nous garder d'exploiter, comme si elle était seule à pouvoir servir de base à notre réflexion, une analogie déterminée, fût-elle empruntée à l'Ecriture. Ce serait le cas, par exemple, si nous voulions bâtir toute une ecclésiologie sur la seule notion de « corps », à plus forte raison sur celle de « société ». Comme nous serions loin de la pédagogie divine qui, pour nous révéler ce qu'est et doit être l'Eglise, a usé de tant de figures dont chacune a mission de nous dire, en le soulignant, quelque aspect particulier de cette réalité à la fois humaine et transcendante à laquelle aucune réalité purement humaine n'est entièrement comparable.

Que le danger d'unilatéralisme dans le recours à l'analogie de l'être n'ait pas toujours été évité dans notre théologie spéculative, on pourrait difficilement le contester. C'est là le résultat d'une tendance à la facilité, inhérente à notre nature trop souvent docile à la loi du moindre effort. L'exemple auquel nous venons de faire allusion nous permet de mesurer quelles en peuvent être les conséquences dans certains des domaines où se joue, sur le plan théologique, la désunion ou la réunion des chrétiens.

L'ŒCUMÉNISME AU TOURNANT ?

M.-A. Barth, o.p. et M.-J. Le Guillou, o.p.

Il n'est pas aisé de définir ni de préciser l'orientation profonde du Conseil œcuménique des Eglises. Exception faite de la « base » (« le C.Œ.E. est une association fraternelle d'Eglises qui acceptent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur », — ou, selon la formulation nouvelle projetée, — « qui, selon les Saintes Ecritures, confessent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit »), les définitions de la plupart des documents traitant de la constitution du C.Œ.E. sont essentiellement négatives : il *n'*est *pas* l'Una Sancta ; il *n'*a *pas* à intervenir dans les négociations entre Eglises ; il *ne* peut être fondé sur une conception particulière de l'Eglise, il *n'*implique *pas* la

reconnaissance d'une ecclésiologie déterminée, et il *n'*engage *aucune* Eglise à considérer sa propre conception de l'Eglise comme relative. De fait, cependant, le C.Œ.E. se considère comme une *communion d'Eglises* — ou du moins une ébauche de cette communion — tendant à édifier le Corps du Christ grâce à un renouvellement de ces Eglises. Le C.Œ.E., réalisation embryonnaire de l'Una Sancta, participe ainsi, pour une part, à la nature de l'Eglise, tout en affirmant sa *neutralité ecclésiologique* (document de Toronto 1950).

Il y a donc, à l'intérieur du C.Œ.E., comme une tension entre, d'une part, une neutralité ecclésiologique, d'autre part une certaine façon de concevoir la nature de l'Eglise, impliquée dans l'expérience œcuménique elle-même. Dès Evanston, le Père J. Hamer, dans un article d'*Istina* : « *Qu'est théologiquement, à ses propres yeux, le C.Œ.E. ?* » (1954, n° 4), ne soulignait-il pas que le C.Œ.E. semblait engager une théologie particulière ? Cette tension n'a cessé de croître et nous nous trouvons désormais devant une *option décisive*.

1. — *L'APPEL A LA COMMUNION PLENIERE*

Lesslie Newbigin a, depuis longtemps déjà, posé, dans ses écrits, le problème du dépassement de la neutralité ecclésiologique. Dans son livre : *L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit* (Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 24-29), il rappelle que, selon le document de Toronto, le C.Œ.E. incarne institutionnellement la conviction relative à l'unicité et à l'unité de l'Eglise, tout en restant neutre quant à la forme particulière de son unité, mais il ajoute aussitôt que le C.Œ.E., n'étant pas un simple lieu de rencontres où les différentes confessions de l'Eglise peuvent s'affronter sur un terrain neutre, a déjà un caractère ecclésial. La neutralité ecclésiologique est, selon lui, un danger pour le C.Œ.E. : il risque de le constituer en abri du fédéralisme ecclésiologique.

Plus récemment encore dans « *The Reunion of the Church* » (New and revised Edition, S.C.M. Press Ltd. Londres 1960), il a souligné plus fortement encore l'ambiguïté, voire même le scandale, de la situation actuelle du C.Œ.E. Les Eglises, dit-il, font pratiquement tout ensemble ; elles accomplissent en commun la plupart des choses que les Eglises peuvent faire, à l'exception de l'administration des sacrements. Culte, prière, prédication de la parole, témoignage, service et prophétie font si bien partie de la vie commune des rencontres œcuméniques que le C.Œ.E. se comporte comme un véritable foyer de pensée et de vie chrétienne, *à l'exception cependant de la communauté sacramentelle*. Il est inadmissible, conclut-il, que la forme de coexistence dans le Christ, créée par le C.Œ.E. demeure ecclésiologiquement neutre.

La conférence de Lausanne est venue traduire *existentiellement* ce problème, en témoignant de la part des jeunes d'une volonté de communion ecclésiale jusque dans les sacrements. Nous avons suffisamment souligné le positif de cette conférence (cf. M.-J. Le Guillou, o.p., *L'assemblée œcuménique de la jeunesse européenne : Vers l'Unité Chrétienne*, septembre-octobre 1960, pp. 54-57) pour avoir à y revenir. Peut-être cependant, avec le recul du temps, soulignerions-nous davantage le manque de formation ecclésiale profonde des participants, et le relativisme, peut-être inconscient, de certaines de leurs positions. Le dernier bulletin quotidien de la conférence ne déclarait-il pas qu'ils ne savaient pas très bien, eux-mêmes, ce qui les avait guidés dans leur démarche d'intercommunion : « peu leur importait, disait-on, d'avoir fait davantage preuve d'amour du prochain que d'amour de la vérité » ?

Ces remarques nous amènent à nous demander si l'évolution raisonnablement souhaitée par L. Newbigin ne risque pas de charrier avec elle des éléments moins positifs ? N'a-t-on pas trop tendance *de fait* à faire fond sur un certain dynamisme émotionnel, au lieu d'avoir le courage d'aborder certains problèmes doctrinaux fondamentaux (cf. M.-J. Le Guillou, o.p., « *La conférence de Lausanne* », *Istina*, 1960, 4).

Un article d'Erwin Wilkens, dans *L'Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (1er septembre 1960) attirait vigoureusement, peut-être même un peu brutalement, l'attention sur l'importance des questions doctrinales. Inquiet « des manifestations hâtives et intempestives qui, loin d'accélérer la réalisation de l'unité de l'Eglise risquaient *de la rendre illusoire en escamotant les problèmes* », il soulignait qu'un certain nombre d'interventions, en particulier celle de M. le Professeur Roger Mehl et de M. le Professeur Hoekendijk, avaient tendu à obtenir une manifestation visible de l'unité de l'Eglise sous la forme d'une célébration commune de la Cène, « intervention, disait-il, qui n'était pas dépourvue d'un certain romantisme ». E. Wilkens posait alors sérieusement la question suivante : « La séparation des Eglises à l'autel est-elle donc plus grave que la séparation des confessions comme telle ? Que signifie alors cette communauté dans le sacrement si elle ne s'exprime pas dans les autres domaines ? ». Et plus loin : « Le respect des autres confessions, des autres traditions, n'aboutirait-il pas à un sentiment œcuménique à la longue plus efficace que toutes les pressions artificielles en vue d'une célébration commune. *Il faut se garder de proclamer, pour l'authenticité de la volonté œcuménique, des critères discutables ou même faux* ». « Un tel développement, ajoutait-il, porte en lui le danger de moralisation de la communauté sacramentelle et, par là, d'un rétrécissement protestant et sectaire du mouvement œcuménique »... « Le problème est plus complexe qu'on voudrait nous le faire croire et il ne ferait que se compliquer dans l'avenir si, comme certains indices nous permettent de le penser, l'Eglise Orthodoxe et l'Eglise Catholique Romaine, intensifient leur effort œcuménique ».

Selon l'auteur, reprenant ici des passages de la conférence d'Edmund Schlink, à Rhodes, « le premier pas doit être celui d'une compréhension mutuelle des traditions et la reconnaissance de ce qui, dans ces traditions, est le fruit spirituel qui a poussé sur le fondement commun de toutes les Eglises : le message apostolique ». Aussi le fait de se laisser prendre au jeu d'un dynamisme de « mission populaire », témoigne-t-il d'un manque de sérieux : « *Le langage et la précision théologiques sont plus utiles aux questions œcuméniques que les solutions rapides et sentimentales* ». « Il importe donc *avant tout*, continuait-il, de réfléchir, plus profondément que cela n'a été fait jusqu'à présent, au rapport existant entre l'unité de l'Eglise dans le Christ, à laquelle nous prétendons, et la manifestation visible de cette unité, telle que nous la souhaitons ».

En mentionnant les travaux de M. le Professeur Léon Zander et de M. le Professeur Ernst Kinder, E. Wilkens rappelait qu'union ne signifie pas uniformité, et que les confessions luthériennes emploient le terme d'union (Einigkeit) et non d'unité (Einheit), mais que cela ne dit pas clairement quelle représentation de l'unité sert de fondement à la réunification cherchée. Le rejet de toute pers-

pective de super-Eglise, de toute Eglise mondiale — « Keine Weltkirche » — selon les déclarations du Dr. Visser't Hooft, signifie, pense-t-il, qu'une fois la réunification réalisée, il subsistera une certaine variété d'Eglises provenant d'une part de leur tradition propre liée à leur situation géographique et historique, d'autre part, de la façon dont ces Eglises reçoivent et transmettent le message du salut. Dans cette perspective, *le C.Œ.E. continuerait donc à jouer un rôle nécessaire et laisserait le problème de la vérité garder toute son importance.* Et E. WILKENS, reprenant la perspective luthérienne insistant sur la doctrine évangélique, demandait : « L'unité de l'Eglise, qui est une caractéristique consécutive de sa nature, n'est-elle portée à son achèvement que par la réalisation d'une unité concrètement sensible, par exemple dans un mouvement progressif d'union. N'y a-t-il pas, dès maintenant, bien des possibilités non exploitées qui mériteraient les efforts les plus nobles et pour lesquelles on pourrait enthousiasmer les jeunes ?... L'unité de l'Eglise est réalisée par tout ce qui fait de l'Eglise, l'Eglise, et ce n'est pas autre chose que *le cœur de l'Evangile* que les membres du Corps du Christ doivent reconnaître, croire et proclamer ».

Le travail théologique est donc absolument essentiel et le rôle de la Commission de *Foi et Constitution* reste important. Qu'il y ait des différences dans la façon de concevoir cette réalité future de l'unité, cela tient aux différentes conceptions que l'on a de l'Eglise elle-même. Il importe donc, au plus haut point, de renoncer, dès maintenant et une fois pour toutes, à cette Eglise mondiale de l'unité (Welt-Einheitskirche) vers laquelle trop d'énergies, qui pourraient être mieux employés à la réalisation de la véritable unité, sont encore mobilisées. E. WILKENS, qui semble particulièrement craindre une sorte de super-Eglise aconfessionnelle, prend alors à son compte la formulation de E. KINDER, quant au but à atteindre : « Une communauté ecclésiale des différentes Eglises, sur la base d'une union authentique dans ce qui est central ».

La distance entre cette position et celle de L. NEWBIGIN apparaît ainsi en pleine lumière. Celui-ci insiste sur la nécessité d'une manifestation visible de l'Eglise universelle, alors que E. WILKENS semble tenir encore à la perspective confessionnelle. Peut-être, cependant, la différence est-elle, surtout, dans *le choix des moyens.*

2. — *UN NOUVEL AIGUILLAGE*

Un article de E. KINDER, dans la revue *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (1er avril 1961), venait poser la question décisive : « *Est-ce la fin de la neutralité ecclésiologique du Conseil Œcuménique des Eglises ?* ». C'était, disait-il, la question fondamentale que devrait résoudre le C.Œ.E. lors de l'assemblée de New-Dehli (novembre-décembre 1961).

Il rappelait que le mouvement œcuménique était né de la prise de conscience plus vive de la nécessité de l'unité dans les différentes Eglises, sans plan déterminé ni quant aux moyens ni quant aux buts : il s'agissait, en effet, d'une poussée intérieure qui amenait les Eglises à trouver dans leurs relations réciproques une expression véritable de cette unité qui devait être l'essence même de l'Eglise de Jésus-Christ. Il était dans la logique des choses qu'il n'y ait pas eu d'accord au point de départ, puisque les *notes* de l'Eglise n'étaient pas les mêmes pour toutes les Eglises. Aussi les déclarations des conférences mondiales (Lausanne, Edimbourg), ont-elles laissé volontairement de côté toute détermination précise des moyens de réaliser cette unité, dont la nécessité était, cependant, reconnue par tous. La déclaration de Toronto (1950), comme la conférence de Davos (1955) témoignaient que le C.Œ.E. ne pouvait et ne voulait être que le « cadre » ou pouvaient se manifester et s'affronter les différentes conceptions de l'Eglise. Il s'agissait d'étudier ensemble comment l'unité de l'Eglise pouvait être réalisée et non pas de proposer, d'avance, un type déterminé d'unité.

Cependant, ajoutait-il, une tendance nouvelle se fait jour de plus en plus nettement : elle pousse le Conseil à sortir de cette neutralité ecclésiologique et à définir l'unité ecclésiale. Elle se manifeste surtout dans les cercles de *Foi et Constitution* qui craignent que le mouvement œcuménique ne se sclérose dans des travaux d'organisation pratique et institutionnelle et ne perde de son dynamisme ; ils souhaitent arriver à trouver une formulation commune sur les modalités qui permettraient de donner à l'unité de l'Eglise une expression conforme à la nature de cette unité, formulation qui serait adoptée par le C.Œ.E. comme l'expression du but poursuivi et à laquelle il se conformerait dans la poursuite de ses travaux. Rappelant la réunion de S. Andrews (cf. J. HAMER, *Le conseil œcuménique et l'unité. Un texte important de* Foi et Constitution. *St Andrews,* août 1960, *Vers l'Unité Chrétienne,* déc. 1960, pp. 70-71) il déclare que la commission de *Foi et Constitution* entend donc poser au C.Œ.E. cette question : « Quelle sorte d'unité Dieu réclame-t-il de l'Eglise ? ». La raison d'être de cette commission est, précisément, de s'engager en faveur de cette unité considérée comme la volonté de Dieu et de travailler sans répit à comprendre ce que signifie, concrètement, l'obéissance à cette volonté. Le C.Œ.E. ne peut rester neutre à cet égard ; s'il n'est pas en mesure de donner une réponse exhaustive, il importe, cependant, de ne pas aboutir, dans les colloques et les discussions, à un point mort. Et E. KINDER reprend à son compte des passages du rapport du Prof. d'ESPINE (*The Ecumenical Review,* 1960, octobre) : « Le temps semble vraiment venu où nous devons demander à nos Eglises d'examiner sans préjugé les propositions de *Foi et Constitution.* Il est à espérer que nous parviendrons à un accord touchant la nature de l'unité demandée par Dieu ».

E KINDER souligne les aspects de ce rapport qui lui paraissent les plus significatifs :

a) L'unité de l'Eglise doit être manifestée *localement :* il importe qu'il n'y ait plus qu'une Eglise en chaque lieu donné et « qu'elle englobe toutes celles qui en ce lieu confessent le Christ comme Seigneur ».

b) Cette unité, fondée sur l'unique baptême et représentée dans une communauté obligatoire, se manifeste dans le maintien de la foi apostolique, dans la prédication de l'Evangile et le partage de l'unique pain, de même que dans le témoignage et le service commun.

c) Le lien de cette communauté locale avec toute la chrétienté de tout lieu et tout temps (cette dimension est donc envisagée elle aussi !) est exprimé par le fait que l'on reconnaît réciproquement des fonctions et des membres et que l'on réalise, à l'occasion, des tâches communes.

d) Pas d'uniformité.

e) Mais une unité purement spirituelle ne suffirait pas, pas plus que celle qui serait exprimée par la fédération ou la coopération.

f) Malgré le caractère encore très général de cet objectif, on se trouve placé devant une *option fondamentale* qui

serait un choix parmi différentes représentations possibles de l'unité.

Ce rapport de la commission, ajoute-t-il, a déjà provoqué de vives discussions et on se rend compte qu'il s'agit d'un « changement d'aiguillage » qui peut être décisif.

L'initiative de *Foi et Constitution* remarque E. KINDER, est heureuse : elle représente une tentative de définir théologiquement le but de l'œcuménisme et d'obliger les Eglises membres du Conseil à ne pas se contenter d'une simple collaboration pratique, *mais à lutter pour une représentation authentique et inaliénable de l'unité de l'Eglise d'après le Nouveau Testament.* La formulation proposée affirme, en effet, qu'il y a des éléments inaliénables sans lesquels une Eglise ne peut être reconnue comme Eglise du Christ : une seule foi apostolique, un seul témoignage de l'Evangile, un baptême et un repas eucharistique, la forme incarnée de la communauté vivant de la Parole et du Sacrement, et étant au service du monde. Cette formulation appelle une véritable discussion théologique et contraint les Eglises à expliciter ce qui est, d'après elles, la nature de l'unité et à ne faire valoir que des arguments fondés sur une théologie biblique et dogmatique sérieuse.

Cependant, estime E. KINDER, *la question principale qui se pose est de savoir s'il n'est pas prématuré d'envisager une telle prise de position du C.Œ.E.* On peut se demander, en effet, si les divergences manifestées à Lund sont vraiment résorbées et s'il ne serait pas plus réaliste de s'en tenir, pour le moment, à la déclaration de Toronto qui, dans sa sobriété, est sans doute l'expression la plus honnête de la réalité ecclésiologique telle qu'elle peut apparaître entre les Eglises membres du C.Œ.E. Ne s'engage-t-on pas, d'ailleurs, dans une voie qui risque de modifier profondément le caractère du C.Œ.E. et sa méthode de travail ? La déclaration de Toronto disait, en effet, que la nature même du C.Œ.E. l'empêchait de présenter, comme tel, une conception ecclésiologique déterminée. Ne risquerait-il pas, ainsi, de devenir une sorte de super-Eglise ou, tout au moins, le modèle d'une Eglise universelle de l'avenir, ce qu'il ne veut, ni ne doit ? Une formulation ainsi élaborée ne deviendrait-elle pas d'ailleurs la condition même de l'appartenance au C.Œ.E. ?

Une définition du but à atteindre est, certes, utile, mais comment, par quels moyens, réaliser cette fin, telle est la question. Une longue préparation est nécessaire car bien des divergences importantes sont à résoudre auparavant si l'on ne veut pas en rester à une pure formule. L'appel de la Commission *Foi et Constitution* a le mérite de bien préciser le but du mouvement œcuménique et les tâches à réaliser étape par étape.

E. KINDER reprend alors à son compte une suggestion de F. HÜBNER : réunir d'abord les Eglises dont les confessions sont les plus proches entre elles, renforcer les grandes fédérations mondiales, susciter des négociations entre les confessions en vue de proposer une communauté ecclésiale (cf. ici même, J. HAMER, *Une étude sur le problème ecclésiologique posé par la Fédération luthérienne mondiale*).

L'activité du C.Œ.E. et, tout spécialement, de la commission de *Foi et Constitution,* ne doit pas être de politique ecclésiastique (ce n'est pas à lui, mais aux Eglises elles-mêmes, à créer des unions fédérales) mais plutôt d'ordre théologique au service des Eglises, membres ou pas, à qui incombe l'interprétation dans les faits. Ce travail théologique est plus nécessaire que jamais « en vue d'une expression visible authentique de l'unité de l'Eglise », et l'auteur conclut : « Peut-être arrivons-nous, maintenant seulement, à un stade décisif ».

3. — *ECRITURE OU CONFESSIONS DE FOI ?*

On aura relevé dans les remarque de E. WILKENS comme de E. KINDER, la peur de voir le C.Œ.E., malgré les protestations verbales, se constituer en une sorte de super-Eglise. C'est sans doute là un problème très réel et, dès 1956, nous avons souligné la tentation qu'avait le C.Œ.E. d'agir, au plan pratique, comme s'il était l'Eglise (cf. M.-J. LE GUILLOU, o.p., *Problèmes, dialectique et tentations du mouvement œcuménique, Istina,* 1956, 3 ; cf. encore, du même, *Mission et Unité, les exigences de la Communion,* vol. I, pp. 123-125). Mais on peut se demander si le problème essentiel n'est pas celui de la tension entre l'effort œcuménique tenté au sein du C.Œ.E. et le confessionalisme renaissant.

Le problème de la tension entre un appel œcuménique à transcender les confessions sur la base d'une lecture œcuménique de l'Ecriture et une volonté de fidélité à la vérité dont veut témoigner la confession de foi, se retrouve posé par les thèses d'ARNOLDSHAIN (huit thèses relatives à l'Eucharistie, sur lesquelles nous reviendrons dans *Istina,* 1961, 2, dans un article intitulé : *Controverses autour des thèses d'Arnoldshain*).

Certains luthériens, tel M. Mundle, affirment, en effet, qu'il est impossible de faire de la théologie sans être lié à la confession de l'Eglise. D'autres, au contraire, croient que seule l'exégèse peut mener à l'intelligence de l'Ecriture. Dans son commentaire des thèses, le Prof. BRUNNER déclare très nettement : « Ce consensus (sur la question de la communauté eucharistique), pris isolément en lui-même, ne représente pas encore un *consentire de doctrina evangelii* sur lequel se base la réalisation de la communauté ecclésiale » (*E.L.K.*, 1959, p. 301).

Il y a là, de fait, un problème particulièrement grave : l'ancienne théologie luthérienne professait que la teneur concrète d'une confession était l'assise du dogme et liait l'Eglise, alors que la plupart des théologiens luthériens actuels ne reconnaissent plus ces confessions comme fondements des Eglises évangéliques. Le seul fondement est-il, en définitive, l'Ecriture ?

CONCLUSION

Ces remarques rapides suffisent à souligner quels profonds débats sont, de fait, en cours au sein du C.Œ.E. et, en liaison avec lui, au sein des différentes Eglises protestantes. Il serait urgent que le souci de vérité amène à poser les vraies questions sous-jacentes à l'évolution en cours : qu'on le veuille ou non, ces problèmes ne peuvent être escamotés, car, à supposer qu'ils le soient provisoirement, ils renaîtront plus violemment ensuite. La charité ne peut faire l'économie de la vérité.

UNE ÉTUDE SUR LE PROBLÈME ECCLÉSIOLOGIQUE POSÉ PAR LA FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE

J. HAMER, *o.p.*

Dans son numéro de décembre 1960, le *Lutheran World*, publié par la Fédération luthérienne mondiale, nous livre un article important de Peter Brunner sur le problème ecclésiologique posé à la Fédération par sa structure actuelle. C'est un article de pénétrante analyse dont l'étude s'impose aux théologiens catholiques préoccupés par les questions œcuméniques contemporaines. Nous proposons ici quelques réflexions sur ce qui nous paraît être le thème fondamental du travail de Peter Brunner. Signalons que cette étude avait été présentée en 1959 à la réunion de la Commission théologique de la Fédération.

Si je comprends bien le Prof. Brunner, tout l'article repose sur un fait : la *Fédération luthérienne mondiale* a une base doctrinale : l'*Ecriture Sainte*, la *Confession d'Augsbourg*, le *Catéchisme de Luther*. Cette base pose des problèmes quant à son contenu et à son extension. Nous ne nous y attarderons pas. Mais aussi elle oblige la Fédération à un comportement propre, conforme à ses normes. Non seulement, la Fédération a une fonction enseignante (exemple : l'élaboration des thèses de Minneapolis, transmises aux Eglises), mais elle est nécessairement amenée à prendre des décisions doctrinales, à formuler des jugements. Lorsqu'une Eglise luthérienne demande à faire partie de la Fédération, il appartient à celle-ci de déterminer si la base doctrinale est en fait acceptée par cette Eglise. Sans doute ne suffit-il pas, estime l'auteur de l'article, de limiter l'enquête aux affirmations officielles. Il faut aller plus loin, car la vie concrète d'une Eglise peut être en opposition avec une base doctrinale conservée dans des textes traditionnels.

Arrivé à ce point, le Prof. Brunner met ses lecteurs devant un dilemme. Ou bien la Fédération prend au sérieux le fait qu'elle a une base doctrinale, et dans ce cas elle en tire les conséquences indiquées plus haut ; ou bien elle renonce à exercer une autorité doctrinale quelconque, et dans cette hypothèse il serait plus logique d'abandonner une base doctrinale et de se contenter de « conditions d'admission ».

En formulant ce dilemme, Peter Brunner indique clairement sa préférence pour le premier membre de l'alternative. Mais quel que soit le choix auquel on s'arrête, la Fédération ne peut plus se contenter de l'ambiguïté présente. Elle se définit actuellement comme une « association libre d'Eglises ». Cela est parfaitement conforme au deuxième membre de l'alternative mais entraîne, comme nous l'avons vu, l'abandon d'une base formellement confessionnelle. Cependant, si le choix s'arrête sur le premier membre de l'alternative, la fidélité à la base doctrinale implique que la Fédération renonce à être simplement une « association libre d'Eglises », elle doit tendre à devenir l'organe d'une Eglise luthérienne mondiale ; mieux encore, elle devra se concevoir comme une Eglise mondiale (*World Church*, p. 254 ; voir p. 256).

Deux constatations conduisent à cette conclusion. D'une part, amenée à prendre des décisions doctrinales, la Fédération n'agirait plus comme une « association libre d'Eglises », mais bien comme une Eglise (p. 252). D'autre part, selon sa constitution (art. III, 2 b), le but de la Fédération est d' « entretenir l'unité de la foi et de confession parmi les Eglises luthériennes de l'Univers ». Ceci suppose que l'unité existe déjà. Dès lors, les conditions sont remplies pour qu'il y ait *unitas Ecclesiae*. Selon l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* : « Pour que soit assurée l'unité véritable de l'Eglise, il suffit d'un accord unanime dans l'enseignement de la doctrine et dans l'administration des sacrements ». Si l'Eglise existe déjà, il ne reste plus qu'à agir en conséquence (p. 251).

L'étude de Peter Brunner est suivie d'un certain nombre de commentaires par des théologiens luthériens. Je ne citerai ici que celui du Prof. Ed. Schlink. Ce dernier, en donnant un accord sans réserve à son collègue, touche un point essentiel de la problématique en écrivant : « Une fédération possédant la structure actuelle de la *Fédération luthérienne mondiale* est certainement indiquée pour des Eglises de différentes confessions, comme celles qui appartiennent au *Conseil œcuménique des Eglises* ; mais pour des Eglises qui ont la même base confessionnelle, c'est une contradiction, précisément en raison de l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg*, accepté par toutes les Eglises membres » (p. 264). Le Prof. Schlink en déduit qu'il faut intensifier la communion sacramentelle et l'échange des prédicateurs entre Eglises membres (« Full altar and pulpit fellowship »).

Mais un point m'étonne. Dans la perspective ouverte par le Prof. Brunner, ne serait-il pas plus logique de souhaiter non seulement la pleine intercommunion, mais *en premier lieu*, le développement de la fonction enseignante de la *Fédération luthérienne mondiale ?* La clé du problème n'est-elle pas là ?

« Malgré l'affirmation expresse de la base doctrinale, on peut douter de l'existence actuelle d'un *consensus* sur la doctrine de l'Evangile parmi les Eglises rassemblées dans la *Fédération luthérienne mondiale* », écrit Peter Brunner (p. 252). N'est-ce pas un appel indirect au renforcement ou à l'établissement ferme d'une fonction enseignante efficace au niveau de la Fédération ? C'est une condition d'authenticité de la base doctrinale. Si la Fédération doit évoluer au-delà du statut d'une « association libre » vers celui d'une Eglise, cette fonction d'enseignement devra attirer l'attention avant tout le reste.

L'essai de Peter Brunner éclaire également les différences qui existent entre la *Fédération luthérienne mondiale* et le *Conseil œcuménique des Eglises*. Tout réside finalement dans la nature de la base. Quoique le *Conseil œcuménique* soit vraisemblablement à la veille de l'adoption d'une formule plus explicite qui n'affirmera pas seulement le fait de l'Incarnation (« *Our Lord Jesus Christ as God and Saviour* ») mais encore la foi en la Trinité (« *to the Glory of the One God, Father, Son and Holy Spirit* »), sa base n'est pas présentée comme confessionnelle. « La base n'a jamais été considérée comme une confession de foi, ni comme un exposé complet de la foi chrétienne », déclare le rapport spécial sur cette question, soumis au Comité central de St. Andrews. Tout en étant purement fonctionnelle, elle est plus, semble-t-il, que la formulation de conditions d'admission. Selon les termes mêmes du Secrétaire général, le Dr Visser 't Hooft dans son rapport au même Comité central : « Son seul et unique but est d'exprimer ce qui unit (les Eglises) dans le Conseil œcuménique, d'indiquer le point de départ du dialogue et le fondement de notre collaboration ». Le problème ecclésiologique du *Conseil œcuménique* est donc radicalement différent de celui de la *Fédération luthérienne mondiale*.

REMARQUES SUR L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS CHEZ CALVIN

M.-J. Le Guillou, o.p.

Les intuitions les plus fondamentales de Luther se retrouvent évidemment chez Calvin. Luther affirmait, par exemple : « Tout ce qui n'est pas dans les Ecritures est simplement une addition de Satan » (*De Abroganda missa privata*, 1521, W., VIII, 418) ; Calvin affirme de son côté, à propos des traditions patristiques, que l'Eglise catholique a tort « de les tenir en autorité égale avec l'Ecriture Sainte » (Sermon 182, sur le Deut..., ch. 32, *Corpus Reformatorum*, tome 56, col. 517). Luther, nous l'avons vu, insistait sur l'action du Christ céleste atteignant chaque chrétien par la parole et constituant, ainsi, l'Eglise. Calvin maintient cette mise en question de l'institution ; l'Eglise est, essentiellement, pour lui, la communauté des vrais fidèles qui entretiennent et construisent continuellement le Corps du Christ.

Divers témoignages réformés, autour de 1560, déclarent en effet que les fidèles touchés par la Parole de Dieu constituent l'Eglise, c'est-à-dire l'assemblée de ses fidèles. La Confession de la Rochelle dit : « La Vraie Eglise... est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre cette Parole et la pure religion qui en dépend... » (Confession dite de la Rochelle, 1959, a. 27), tandis que Théodore de Bèze affirme : « (L'Eglise) est notre république chrétienne et consiste de plusieurs compagnies de citoyens assemblés. L'Eglise est la réunion des cités chrétiennes » (Th. de Bèze, Traité de l'autorité du Magistrat en la punition des hérétiques, tr. fr. par Collardon, 1560). Dans les contrats de mariage protestants, le remplacement des mots : « Solennisé en sainte Eglise », par les mots : « Solennisé en l'assemblée des fidèles chrétiens et Eglise Réformée à l'Eglise de Jésus-Christ » atteste le même déplacement d'accent. Nous restons donc bien dans la perspective d'une Eglise conçue essentiellement dans l'ordre du rapport spirituel et immédiat à Dieu.

Cependant, si Calvin reste, en gros, fidèle à l'idée d'Eglise invisible définie par une communion cachée dans le Christ et par l'élection du salut, il en vient, rapidement, à mettre de plus en plus l'accent sur l'économie de la grâce instituée par Dieu, sur l'Eglise visible et ses moyens de grâce, sur « l'ordre externe et visible qui mérite le nom d'Eglise pour ce que les hommes y trouvent les moyens ordinaires par lesquels se réalise leur vocation à salut », moyens qui sont essentiellement la prédication de l'Evangile et les sacrements. Cet aspect pourra être si développé que, chez un théologien réformé moderne, comme A. Lecerf, le rapport du salut aux moyens de grâce apparaît, à première vue, très proche de la position catholique. Malheureusement — nous retrouvons ici le problème dont nous avons parlé la dernière fois à propos de Luther — on peut se demander si derrière les mots, apparemment très proches ou même quelquefois identiques, ne se cachent pas des perspectives fondamentalement divergentes.

Calvin parle en effet sans cesse des sacrements qui signifient et qui donnent la grâce. Il dit même quelquefois que les sacrements contiennent la grâce et que cette grâce est réellement donnée par le sacrement. Il parle constamment, également, du signe sacramentel qui est « plein d'une grande force ». Un texte particulièrement fort nous est donné dans le commentaire de l'épître à Tite, où le vocabulaire semble à très peu de chose près le vocabulaire catholique. (Lorsque Calvin parle de la vérité et du signe, il s'agit de la *res* et *sacramentum* au sens augustinien et scolastique du mot.) Nous tenons à citer ce commentaire en raison de son importance.

« Il nous a sauvés par le lavement de régénération et renouvellement du Saint Esprit » (Tite 3, 4-5).

« *Il nous a sauvés* ». Il parle de la foy, et monstre que nous avons déjà obtenu salut. Parquoy, combien qu'estans enveloppez de péché, nous portions un corps de mort avec nous, toutefois nous sommes certains de nostre salut moyennant que nous soyons entrez par foi en Christ : selon ce que luy-mesme a dit : « Qui croit au Fils de Dieu, il est passé de mort à vie » (Jn 5, 24). Toutesfois un peu après en entrelaçant le nom de foy, il monstrera que nous n'obtenons point encore en effet ce que Christ nous a acquis par sa mort. Dont il s'en suit que du costé de Dieu notre salut est accompli, la jouissance duquel est différée jusqu'à la fin de nostre bataille. Et c'est ce que Paul mesme enseigne en un autre passage, que nous sommes sauvés par espérance.

« *Par le lavement de régénération* ». Je ne doute point qu'il ne fasse pour le moins allusion au Baptesme, mesmes j'endureray volontiers que ce passage soit exposé du Baptesme, non point que le salut soit enclos au signe extérieur de l'eau, mais pource que le Baptesme nous scelle le salut qui nous a esté acquis par le Christ. S. Paul traitte de la manifestation de la grâce de Dieu, laquelle nous avons dit nous estre faite par foy. Puis donc qu'une partie de ceste révélation consiste au Baptesme, asçavoir entant qu'il est ordonné à confermer la foy, à bon droict il faict mention d'iceluy. D'avantage, veu que le Baptesme est comme une entrée en l'Eglise, et un signe que nous sommes entez en Christ, S. Paul l'amène ici bien à propos, quand il veut monstrer comment la grâce de Dieu nous est apparue. La déduction donc du propos sera telle, Dieu nous a sauvez par sa miséricorde, duquel salut il nous a donné un signe et gage au Baptesme, nous recevant en son Eglise, et entant au corps de son Fils. Or les Apostres ont accoustumé de déduire un argument par les Sacremens pour prouver la chose qui est là figurée, d'autant que ce principe doit avoir lieu entre les fidèles. Que Dieu ne se mocque point de nous en nous donnant des figures vaines, mais qu'il accomplit au dedans par sa vertu ce qu'il monstre par signe extérieur. A ceste cause le Baptesme est vrayement et proprement appelé Lavement de régénération. *Celuy qui conjoindra tellement la vérité et le signe, qu'il ne fera point le signe inutile et sans efficace, en sorte toutefois que pour orner le signe il n'ostera point au sainct Esprit ce qui luy appartient, celuy-là, di-je, entendra bien l'usage et la vertu des Sacrements.* Or combien que les infidèles ne soyent lavez par le Baptesme, ne régénérez aussi, néantmoins il retient ceste vertu quant à Dieu. Car quoy qu'ils rejettent la grâce de Dieu, tant y a toutefois qu'elle leur est offerte. Mais S. Paul parle yci

aux fidèles esquels d'autant que le Baptesme ha tousjours son efficace, à bon droict aussi il est conjoint avec sa vérité et son effet. Or, nous sommes admonestez par ceste manière de parler que si nous ne voulons anéantir le sainct Baptesme, il faut que nous rendions témoignage de la vertu d'ycelui par nouveauté de vie...

« *Et renouvellement du S. Esprit* ». Combien qu'il ait fait mention du signe, pour nous donner à connaître la grâce de Dieu, toutefois afin que nous ne nous arrestions point à iceluy, il nous renvoye incontinent au S. Esprit : afin que nous sçachions que nous sommes nettoyez par sa vertu, et non point par la vertu de l'eau : selon ce qui est dit en Ezéchiel : « J'espandray sur vous des eaux pures et nettes : à sçavoir mon Esprit » (Ez. 36, 25). Et certes les paroles de S. Paul conviennent tellement avec les paroles du Prophète, qu'on voit clairement que tous deux disent une mesme chose. A ceste cause j'ai dit du commencement, que combien que S. Paul traitte du sainct Esprit, toutesfois il fait quant et quant allusion au Baptesme. Ainsi donc, c'est l'Esprit de Dieu qui nous régénère, et fait nouvelles créatures : mais pource que sa grâce est invisible et cachée, un signe visible d'icelle nous est montré au Baptesme. Les autres lisent, Par le lavement de la régénération, et par le renouvellement, etc... ce que je ne réprouve point, mais l'autre lecture convient mieux à mon jugement ». (J. Calvin, *Commentaires sur le N.T., Epître à Tite*, éd. Meyrueis, Paris, 1855, t. IV, pp. 340-341.)

A vrai dire, cependant, l'équilibre entre la foi et le sacrement, ou peut-être plus exactement le rapport de la foi et de la promesse, dont le sacrement est la confirmation, est foncièrement différent de l'équilibre catholique. La conception sacramentelle calviniste dépend en effet essentiellement de la conception de la grâce comme acte exclusif et unilatéral de Dieu et de la conception réformée de l'Eglise conçue comme communauté de vrais fidèles. Précisons les points importants.

La donnée essentielle de la perspective calviniste est la *promesse divine* qui nous vient par le moyen de la parole de Dieu donnée par la prédication et par le sacrement. Cette prédication de la parole de Dieu, par la mise en question qu'elle fait de l'homme, le constitue dans un rapport nouveau qui est le salut par la grâce. Et, grâce à la prédication et au sacrement, l'homme participe, par l'acte de foi, au salut. Le sacrement n'ajoute rien à la parole, qui ne comporte *de soi* aucune insuffisance, mais il renforce la foi en cette parole. Il exprime et scelle ce que Dieu nous révèle et promet dans la parole, d'une manière adaptée à notre faiblesse, à notre insensibilité, à la dureté du cœur humain. Les sacrements sont donc des signes, des sceaux divins de la promesse de Dieu qui fortifient notre foi. Ils sont des témoignages de la grâce de Dieu, ils ne sont pas de purs signes, comme on le dit quelquefois, puisque notre ouverture à la foi dépend de l'action de l'Esprit, garantissant par le sceau sacramentel la véracité de la promesse divine. Le sacrement dépend donc de la grâce invisible apportée directement par Dieu : il en est le signe. A ce titre, tout entier dans la main du Dieu vivant et agissant, il est plein de force pour la foi.

Le sacrement témoigne donc par un sceau extérieur de l'authenticité de l'abandon intérieur de l'homme à l'action de Dieu. La force du sacrement vient donc de la promesse de Dieu qui nous saisit dans la foi. Foi et sacrement sont donc indissolublement unis et la foi n'est, en réalité, qu'un acte de Dieu dans l'homme (toute coopération humaine devant en être niée). K. Barth, de nos jours, en éliminant toute collaboration de l'homme à son salut au niveau de la foi elle-même, et en étendant ainsi la critique luthérienne des œuvres à la foi elle-même, ne fait que témoigner d'une orientation fondamentale du protestantisme. Sceaux de la promesse divine, les sacrements n'ont de valeur que par l'institution immédiate du Christ, manifestée *clairement* par l'Ecriture Sainte : seuls le Baptême et la Cène sont clairement attestés dans l'Ecriture comme sceaux sacramentels de la promesse de Dieu.

Comme l'a récemment remarqué avec raison le P. Schillebeecks, le calvinisme ne nie donc pas le réalisme du sacrement, mais il conçoit la *grâce et la foi* (et bien entendu l'Eglise) autrement que le catholicisme. La notion protestante de la grâce et du sacrement ne peut se concilier avec la notion de foi au sens catholique du mot. Dans la perspective calviniste la foi constitutive du sacrement est la foi individuelle du chrétien atteint par la Parole. Pour le catholique, au contraire — et c'est la position qu'a bien développée S. Augustin et qu'a très bien analysée M. l'abbé Villette dans son livre *Foi et Sacrement* — la foi constitutive du sacrement est la foi de l'Eglise, fruit et manifestation de la présence de l'Esprit dans le Corps du Christ et s'exprimant dans un acte hiérarchique et communautaire de l'Eglise. La foi personnelle est une confession de la foi de l'Eglise et donc une participation à cette foi.

Nous sommes donc devant deux conceptions différentes de la foi et du sacrement. Les Réformateurs ont voulu exalter l'efficacité propre de la foi. « Les sacrements n'opèrent rien, affirmait Luther, en réalité la foi seule opère ». « Le tout du sacrement doit être rapporté à la foi », disait encore Calvin. Mais en mettant en cause l'équilibre traditionnel de la foi et du sacrement, ils ont abouti, à notre avis, à bouleverser fondamentalement la vie ecclésiale. A une foi « objective » qui *dans* le sacrement efficace fait la rencontre du don de Dieu, les Réformateurs substituent une foi qui trouve le sceau de sa vérité intérieure, et plutôt « subjective », grâce au sacrement. Nous reviendrons sur ces options fondamentales d'ecclésiologie.

CHRONIQUE

LA SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ EN AUSTRALIE (1954-1960)

Fr. Gabriel Hebert, S.S.M. Kelham (angl.)

Nous devons à l'obligeance de notre excellent ami le R.P. G. Hebert ces quelques indications sur la Semaine de Prière *célébrée en Australie où il vient de faire un séjour de huit années. Nous le remercions vivement de cette intéressante communication faite à son retour en Angleterre.*

Je crois qu'on prendra intérêt à connaître comment s'observe en Australie, depuis 1954, la *Semaine de Prière* pour l'unité de tous les chrétiens, de la fête de l'Ascension à celle de la Pentecôte. Le changement de date a été imposé par le fait que là, aux antipodes, le mois de janvier est

le mois le plus chaud de l'été et tous ceux qui ont la possibilité de le faire partent pour les plages ; les universités et les écoles secondaires sont fermées ; les églises, dans les villes et les faubourgs, sont à moitié vides. Célébrer la *Semaine de Prière* durant ce mois en Australie serait aussi faisable que de la célébrer ici au milieu du mois d'août.

LES DEBUTS

Le point de départ fut un lundi matin de mai 1954, à Ormond College, Melbourne (collège presbytérien près de l'Université), chez le Prof. Davis McCaughey (qui avait été jusqu'en 1952 membre du comité directeur de la Société britannique des Missions Chrétiennes, S.C.M.) dont j'étais l'hôte. Lui et moi, nous nous trouvions dans ce pays depuis un an et deux mois, après avoir fait le voyage sur le même bateau. Il y avait là quelque quinze universitaires qui se réunissaient régulièrement pour des discussions théologiques. La réunion s'ouvrit par une question qui me fut posée : « Que pensez-vous de l'Eglise de l'Inde du Sud ? ». Je répondis que c'était une bonne chose ; et, tout aussitôt, nous nous engageâmes dans une discussion œcuménique de premier ordre dans laquelle je me souviens qu'un méthodiste dit combien il était peu satisfait, le plus souvent, de la prédication méthodiste, et que le Prof. McCaughey déclara que l'Eglise d'Angleterre devait être félicitée de n'être pas liée à l'enseignement de Luther ou de Calvin mais simplement aux symboles de foi et à la liturgie de l'Eglise.

A la fin de la réunion, tout le monde dit : « Que ferons-nous dorénavant ? ». Je répondis : « Pourquoi ne pas faire la Semaine de Prière de janvier ? ». Ils m'expliquèrent très courtoisement combien c'était impossible durant ce mois. Je me suis alors souvenu qu'en Angleterre, durant les premières années 30, nous faisions cette Semaine au temps de l'Ascension ; et nous avons aussitôt promis de tenter, eux à Melbourne et nous à la maison Saint-Michel, près d'Adélaïde, de célébrer la Semaine de Prière cette année même, à commencer par le jour de l'Ascension dont trois semaines nous séparaient encore. Et c'est ce que nous fîmes.

PROJETS POUR 1955

L'été suivant, en décembre, je me trouvais à nouveau avec le Prof. McCaughey et nous nous mîmes à dresser des plans pour 1955. Nous parlâmes avec le secrétaire de la S.C.M. à Melbourne et avec le chapelain de Newman College à qui l'idée plut beaucoup mais qui n'était pas l'homme indiqué pour cela car il était occupé à l'Université et ne connaissait guère le clergé paroissial catholique romain. Il fallut faire un nouvel essai et nous trouvâmes un prêtre qui réussit à obtenir le consentement de l'archevêque Mannix. Nous vîmes aussi d'autres personnes, entre autres le Conseil œcuménique des Eglises de la province de Victoria et l'archevêque de Melbourne. Des comités pour la Semaine de Prière furent organisés également à Adélaïde et Brisbane ; depuis lors, d'autres ont été formés à Perth et Newcastle, mais pas encore à Sidney. Il fallut recourir au concours bénévole de personnes capables dans chaque Etat ou district, au su et avec l'approbation des chefs des Eglises, et non pas à un effort officiel mené par les synodes ou organismes semblables ; en d'autres termes, nous adoptâmes le type de Semaine de Prière reçu de l'abbé Couturier. Cela voulait dire, toutefois, que nous n'avions ni ressources assurées, ni bureau, ni secrétaire à plein temps. Un feuillet de prière fut rédigé, et tandis que les communautés locales avaient à organiser leurs propres prières, on prit des dispositions pour qu'à Melbourne et Adélaïde, dès 1955, puissent avoir lieu des prières de midi, d'une durée de quinze à vingt minutes, à l'heure du lunch, pour ceux qui travaillaient en ville. Deux années plus tard environ, le Conseil des Eglises australien (tel qu'il existe maintenant) se joignit au mouvement.

Ainsi en alla-t-il, avec des hauts et des bas, durant six ans ; nous sommes tout à fait sûrs que le mouvement de prière pour l'unité chrétienne a grandement gagné en profondeur et en intensité. Je ne puis parler en connaissance intime de cause que de ce qui s'est fait à Adélaïde ; or, il y a là deux choses dignes d'être mentionnées.

TELEVISION

La première concerne la télévision que nous n'eûmes à Adélaïde qu'à partir de 1959-1960. En 1960, quelqu'un nous assura un engagement pour le dimanche après l'Ascension à 9 h 30 du soir dans l'émission *Rendez-vous de la Presse* organisée par le principal journal quotidien, l'*Advertiser*, émission dans laquelle, chaque dimanche soir, quatre membres du comité de rédaction de ce journal font une interview de quelque personnalité marquante et intéressante. Ce dimanche de l'an dernier, nous avions mis sur pied une équipe formée du directeur du Collège Saint-Thomas-d'Aquin, de notre évêque auxiliaire d'Adélaïde, John Volcker, d'un méthodiste en vue et d'un excellent laïc presbytérien. Tous dirent leur morceau et répondirent aux questions ; après quoi les journalistes les invitèrent, leur offrirent un rafraîchissement et poursuivirent l'entretien avec eux durant deux heures, c'est-à-dire jusqu'après minuit. Un des membres de l'équipe me dit que cette conversation avait été bien meilleure que ce qui était passé sur les ondes. Aussi espèrent-ils quelque chose de tout à fait intéressant pour cette année où l'on envisage de continuer avec une équipe substantiellement la même.

GESTES D'UNITE

L'autre chose intéressante qui eut lieu en 1960 — et qui n'arriva qu'après un long délai en réponse à un problème qui nous avait tourmentés au comité — fut la suivante. Bien des gens qui ne sont pas, ou qui pensent n'être pas, bien en train pour la prière en faveur de l'unité voient leur imagination s'exciter lorsqu'il y a quelque chose qu'ils puissent *faire* ensemble : mais que faire ? La réponse vint de façon inattendue, pas du tout dans la ligne de ce que nous avions en tête ; et elle vint de notre membre catholique romain. C'était simplement ceci : pourquoi une équipe de, disons, six personnes, de telle ou telle Eglise, n'irait-elle pas ensemble, le dimanche qui tombe dans la Semaine de prière et en raison de la Semaine de prière, visiter, disons, un foyer de vieillards méthodiste ou de l'Armée du Salut, y apportant des cadeaux comme les Australiens savent en faire, un peu de confiture-maison, des oranges cueillies dans le jardin, ou quelque emplette, en gage de charité chrétienne ? C'est ainsi que ce dimanche de l'an dernier, six mamans méthodistes firent visite à la communauté catholique romaine des Petites Sœurs des Pauvres dans un des faubourgs d'Adélaïde et sept laïcs catholiques romains visitèrent un foyer méthodiste de vieillards dans un autre faubourg ; dans l'un et l'autre cas avec la plus grande joie. Je cite ces deux exemples car ce sont eux

qui ont été racontés lors de la dernière réunion du comité.

Il y a là, pour autant que je sache, une idée neuve pour l'Angleterre : n'est-ce pas un exemple à suivre en janvier prochain ? Une variante de la même idée pourrait être que quelque famille chrétienne dans laquelle la prière pour l'unité est prise au sérieux s'arrange pour passer une partie de l'après-midi du dimanche de la Semaine de prière avec une famille chrétienne d'une autre dénomination. De tels « gestes d'unité » pourraient jouer un rôle important pour faire sortir le mouvement œcuménique du cercle restreint des spécialistes et le faire déboucher dans le large cercle de la famille chrétienne universelle.

Les dates de la Semaine australienne de prière seront, cette année, du 11 au 21 mai. Voudriez-vous, s'il vous plaît, vous rappeler dans votre prière à ce moment-là vos frères des antipodes ?

Nous regrettons que la communication du R. P. Gabriel Hebert nous soit parvenue trop tard pour que son vœu soit satisfait cette année, mais nous sommes certains de pouvoir l'assurer qu'il le sera les années prochaines.

LE PREMIER PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE AU PAYS DE LA BIBLE

(23 mars-7 avril 1961)

René Beaupère, o.p.

Les pèlerinages aux pays bibliques sont maintenant relativement nombreux et, au moins pour la France, diverses organisations en mettent sur pied plusieurs chaque année. En lancer un nouveau ne se justifiait donc que s'il revêtait un caractère spécial. Aussi bien est-ce sur ce qui a fait l'originalité de ce pèlerinage *œcuménique* que nous insisterons ici.

1) Quant à son itinéraire (Israël, la Jordanie, le Liban) il n'offrait pas de particularités bien remarquables ; le souci des organisateurs avait été de bannir les excursions purement « touristiques », de ne présenter que de l' « authentique » et, sans négliger aucunement les visites archéologiques, de provoquer aussi des rencontres avec des hommes.

Patronné par la revue catholique *Lumière et Vie* et le périodique *L'illustré protestant*, ce voyage fut dirigé collégialement par deux dominicains : les PP. René Beaupère et Claude Orrieux, et par deux pasteurs de l'Eglise Réformée de France : MM. Henri Eberhard et Maurice Carrez.

L'initiative fut prise à Lyon, où ces deux publications ont leur siège, mais les soixante-dix-huit pèlerins, pour moitié catholiques et pour moitié protestants, vinrent de la France entière et de la Suisse. Ils ne constituaient en aucune manière un groupe sélectionné d'avance : c'étaient tout simplement des fidèles de paroisses catholiques, luthériennes et réformées fort différents les uns des autres par l'âge, le milieu social, les occupations professionnelles, les situations familiales. Si tous étaient attirés, bien légitimement, par Jérusalem et la Palestine, bon nombre d'entre eux s'inscrivirent en raison des perspectives œcuméniques du voyage : ils étaient heureux de le faire en compagnie de frères séparés, sous la direction conjointe de pasteurs et de prêtres. Parmi eux, quelques-uns n'avaient jamais eu de contacts avec des chrétiens appartenant à d'autres Eglises que la leur ; plus nombreux étaient ceux qui, dans leur propre famille, dans leur milieu professionnel ou dans des groupes d'études, avaient eu l'occasion de rencontrer des frères séparés et de dialoguer avec eux. Mais si tous les pèlerins avaient un cœur et un esprit ouverts, aucun, il faut le souligner, n'était « spécialiste » des questions œcuméniques.

2) Il ne s'agissait d'ailleurs pas, durant ce pèlerinage, de « jouer aux théologiens » et d'organiser une sorte de confrontation doctrinale entre protestants et catholiques. Qu'on ne voit pas là quelque mépris des graves questions dogmatiques et disciplinaires qui séparent tragiquement du catholicisme les Eglises issues de la Réforme du XVI^e^ siècle. Il convient seulement de mettre chaque chose et chaque homme à sa place. Il est certes tout à fait légitime et très souhaitable que des colloques théologiques soient organisés, entre des hommes compétents. Mais notre pèlerinage œcuménique n'avait pas été conçu dans ce but.

Si les questions dogmatiques n'ont pas été abordées de front, cela ne veut pas dire que les conversations en petits groupes, sur le paquebot, dans les cars, au long des routes, n'aient pas permis aux uns et aux autres, dans un climat détendu et fraternel, de préciser certains points, de répondre à des interrogations. Sur le fond enrichissant d'une vie commune qui culminait dans plusieurs moments de prière quotidiens, ces conversations perdaient leur caractère d'affrontement stérile et polémique pour devenir des dialogues amicaux, dans la paix du Christ.

3) Ce qui était vraiment important, c'était de prouver que des protestants et des catholiques peuvent — en restant intégralement fidèles à la foi et à la discipline de leur Eglise — vivre ensemble pendant quinze jours, partageant les richesses qui font partie de leur commun patrimoine. Matin et soir ils se réunissaient tous ensemble pour la prière : leur office était composé d'invocations, de lectures bibliques, de prières libres, d'une oraison, et il se terminait toujours par la récitation du « Notre Père », pour lequel chacun des groupes conserva sa propre version : la courte et la longue, celle qui dit « tu » et celle qui dit « vous » ! De plus, naturellement, sur chaque site biblique ou évangélique important, après lecture et méditation des textes scripturaires appropriés, ils priaient à nouveau d'un seul cœur et d'une seule âme. Et ils eurent ainsi l'occasion de s'enseigner mutuellement plusieurs psaumes et cantiques. Par contre, ils se séparaient, douloureusement mais loyalement, pour la célébration de l'eucharistie : les catholiques allaient, d'un côté, célébrer la messe, tandis que les protestants se réunissaient, du leur, pour le culte. Cette communion-là, hélas ! ils ne pouvaient pas la prendre ensemble.

4) Visite de chrétiens d'Occident à leurs frères d'Orient : par cet aspect aussi, le pèlerinage a revêtu une dimension œcuménique très importante, que ses organisateurs eurent à cœur de mettre en valeur. Aller vers l'Eglise du Christ au Proche-Orient, n'est-ce pas, en toute vérité, rencontrer l'Eglise mère ? Malgré leurs divisions, leur faiblesse, leurs misères de toutes sortes, les Eglises orientales nous ont laissé pressentir les richesses spirituelles dont elles sont les gardiennes et que le monde occidental n'a pas encore su découvrir en plénitude ou reconnaître.

Aussi ce voyage était-il à un double titre un pèlerinage aux sources : aux sources bibliques d'abord, mais en même temps aux sources ecclésiales. En effet, la découverte importante que firent bien des participants est que l'on ne trouve pas en Palestine l'Evangile pur et la Bible nue : on les rejoint à travers la longue chaîne de témoins qui, génération après génération, ont tenté d'en vivre. Cette continuité, si profondément inscrite dans le mystère même de l'Eglise, trouve son expression jusque dans le sol palestinien. Pour localiser, en effet, un épisode de l'Ecriture, les archéologues s'appuient volontiers — c'est un de leurs arguments les plus solides — sur une certaine continuité de la présence et de la prière chrétiennes : une église contemporaine ayant été bâtie sur l'emplacement de celle des Croisés, cette dernière remplaçant sur le même lieu un édifice byzantin : le schéma est classique. En d'autres termes, c'est grâce à l'histoire chrétienne que les croyants de 1961 peuvent mettre avec assurance leurs pas dans les pas de Jésus, des prophètes et des apôtres.

Bien entendu, cette continuité serait dénuée de valeur si elle n'était que celle de pierres mortes, fussent-elles celles qui composent un édifice religieux. Ce qui est plus émouvant pour un cœur chrétien, c'est de trouver dans l'Israël ou la Jordanie moderne des hommes vivant pleinement selon l'Evangile. Nous avons rencontré certains de ces hommes et, ensemble, à Nazareth, à Aïn Karim, à Jérusalem, nous les avons écoutés nous dire ce qu'ils font, tout simplement, pour annoncer la Bonne Nouvelle dans la réalité quotidienne de l'Israël ou de la Jordanie de 1961.

5) Le bilan définitif de ce premier pèlerinage œcuménique au pays de la Bible est naturellement impossible à établir. Il ne suffit pas de dire ou d'écrire — ce qui est vrai — que tous les participants en sont revenus enthousiastes et que les organisateurs qui avaient lancé l'idée « avec crainte et tremblement », — ils peuvent bien l'avouer maintenant, — constatent, dans un sentiment de grande reconnaissance envers le Seigneur, la magnifique réussite de leur projet. Pour établir un véritable bilan, il faudrait être en mesure de faire état des confidences de tel ou tel pèlerin catholique heureux au retour d'avoir découvert une foi si vive chez ses compagnons protestants ou, inversement, d'un participant protestant auquel ce voyage a permis de saisir mieux certains aspects fondamentaux de la spiritualité catholique. Il faudrait signaler qu'après le retour en France ou en Suisse, plusieurs décidèrent de continuer à approfondir leurs connaissances bibliques ou se préoccupèrent de poursuivre leur formation œcuménique en prenant part à des groupes de travail. Il faudrait pouvoir peser dans une balance spirituelle le capital d'entraide, de confiance mutuelle, d'amitié créé pendant ces journées entre des chrétiens qui, bien que séparés les uns des autres, adorent et désirent servir le même et unique Seigneur.

Ce premier pèlerinage œcuménique — dont nous comptons renouveler l'expérience l'année prochaine — s'est déroulé en dehors de tout confusionnisme, dans la clarté et la loyauté réciproque, dans la générosité aussi puisqu'un pèlerin protestant a eu son voyage intégralement offert par une catholique qui, empêchée de partir elle-même, le délégua en quelque sorte à sa place, tandis qu'inversement une autre catholique pouvait s'inscrire grâce à l'amitié d'une protestante. Ces quinze jours auront marqué de la sorte un jalon sur la route, longue et difficile, qui conduit, nous l'espérons, tous les disciples du Christ vers la plénitude de l'unité en Lui. Dans le domaine de la redécouverte mutuelle des groupes chrétiens les uns par les autres, préliminaire indispensable au dialogue théologique et ecclésiastique, le champ d'action ouvert à notre bonne volonté est sans aucun doute beaucoup plus vaste que nous ne le pensons habituellement. Si nous ne prenons pas d'initiatives, c'est que nous manquons d'imagination : veuille l'Esprit-Saint nous en donner !

ÉTHIQUE INTERNATIONALE, RAPPORTS RACIAUX ET C.Œ.E.

I

Une consultation concernant l'éthique des rapports internationaux tenue à l'*Institut Œcuménique* de Bossey a réuni, du 3 au 7 avril, une trentaine de participants (dont un catholique) et observateurs, de différentes organisations internationales et religieuses. Des points de vue très divers ont été exprimés au cours des discussions qui ont suivi les principaux discours prononcés par les professeurs S. Hoffman (Genève), W. Kägi (Zurich), E. Steinbach (Tübingen) et K. A. Busia (Accra et Leyde). Ils allaient d'une reconnaissance de principes plutôt négatifs, censés être les seuls valables dans le monde actuel, à un effort d'élargissement de l'horizon par recours aux domaines de la philosophie et de la théologie pour en tirer des applications plus universelles. Un point de départ plus précis et une délimitation du champ de la discussion auraient pu, peut-être, amener à des conclusions plus fructueuses. Cependant on pourrait tirer des obstacles rencontrés et des difficultés soulevées dans cet échange d'opinions des considérations utiles pour la continuation de ces discussions, déjà commencées dans la *Commission des Eglises pour les Affaires Internationales* (C.E.A.I.) et dans l'*Institut Œcuménique* de Bossey depuis plusieurs années.

II

Le C.Œ.E. a organisé, du 10 au 13 avril, à Genève, une consultation sur les relations raciales comprenant vingt-trois participants des organisations religieuses et raciales en liaison permanente avec le C.Œ.E. et plusieurs observateurs (dont un catholique). Le but de cette consultation était de dégager les lignes générales d'un programme qui serait celui d'un nouveau Secrétariat pour les relations raciales et ethniques. Le point de départ de la réflexion était le rapport de la deuxième assemblée du C.Œ.E. à Evanston (Ill., Etats-Unis, 15-31 août 1954) sur l'Eglise parmi les tensions raciales et ethniques. En dépit du temps relativement court de cette consultation, un travail assez remarquable fut accompli, dû en partie, sans doute, à la participation de beaucoup de délégués ayant une expérience récente et concrète des aspects divers de ces problèmes aux Etats-Unis, en Afrique du Sud, en Rhodésie du Nord, au Ghana, à Ceylan, aux Indes, au Congo et au Brésil, aussi bien qu'à celle de quelques spécialistes de l'ensemble des études ethniques et raciales. On doit beaucoup aussi à la décision du président M. Bilheimer, et du secrétaire M. Kitagawa, qui ont su tirer de maintes contributions personnelles et fragmentaires des lignes générales. Les

contributions de M. F. van Wyk, de l'Institut pour les relations raciales de l'Afrique du Sud, et de M. Philip Mason, directeur de l'Institut des relations raciales de Londres, furent particulièrement utiles. Deux groupes ont esquissé les questions principales, dont tout travail œcuménique doit tenir compte dans l'avenir immédiat, et les principes de base du travail du Secrétariat. On peut noter l'effort fait pour fournir une base spécifiquement chrétienne aussi bien à la conception de la race qu'à l'action à entreprendre et pour rendre compte des changements importants survenus très récemment dans le domaine racial et ethnique, tels que l'apparition de sentiments hostiles aux blancs parmi les Africains. Dans l'intention d'analyser les situations actuelles et de fournir les moyens d'action efficaces à ses membres, le C.Œ.E. compte organiser une série de conférences consultatives dans les régions qui éprouvent une forte tension raciale ; il compte, de même, organiser son secrétariat de façon à suivre l'évolution des problèmes tant sur le plan théologique que sur celui de l'économie politique en agissant comme agent de liaison parmi les organisations intéressées.

Les recommandations sous leur forme définitive seront soumises à la troisième Assemblée du C.Œ.E., du 18 novembre au 6 décembre, à New Delhi. L'existence de ce secrétariat, destiné à coopérer avec les différentes communions chrétiennes et à travailler en rapport avec les organismes internationaux, régionaux, nationaux et locaux particulièrement engagés dans ce domaine, sera un facteur œcuménique de grande importance dans la réconciliation chrétienne des hommes à travers le monde. On espère que les catholiques apporteront leur contribution car l'Eglise catholique a clairement indiqué, aussi bien dans ses déclarations de principes que dans sa pratique missionnaire, sa position non équivoque en ce qui concerne l'égalité des hommes devant leur Créateur.

Fr. Thomas Cowley, o.p.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

N. B. - Nous rappelons que les auteurs et ouvrages non-catholiques sont désignés par un astérisque

XII. — SOCIOLOGIE ET RELIGION

D. Les religions dans les ensembles politiques

— W. DE VRIES, S.J. *Kirche und Staat in der Sowjetunion* (1 vol., 21 × 14, 202 pp., Pustet, Munich, 1959). Le professeur de l'Institut Oriental de Rome a réuni et mis à jour dans ce livre plusieurs études parues dans divers périodiques sur la situation de l'Eglise orthodoxe russe en Union Soviétique. Nous y trouvons un exposé documenté portant sur les rapports de l'Eglise avec l'Etat depuis 1939, sur les relations du Patriarcat de Moscou avec les autres Eglises orthodoxes et avec les protestants, de même que sur le rôle joué par l'Eglise orthodoxe russe dans la liquidation des communautés catholiques-orientales d'Ukraine et de Roumanie. A notre sens la qualité d'instrument du pouvoir soviétique pour la liquidation des catholiques attribuée par l'auteur au Patriarcat de Moscou ne justifiait pas à elle seule de traiter si longuement de la persécution des catholiques en Roumanie dans un livre qui concerne l'U.R.S.S.

— *(Symposium). *Religion in the U.S.R.R.* (1 vol., 24 × 17, 236 pp., Inst. d'études sur l'U.R.S.S., Munich, 1960).

— *I.N. NIKODIMOV. *Souvenir sur la Laure des Grottes de Kiev* (1 vol., 28 × 20, 160 pp., ronéotyp., éd. comme le précédent, 1960) (en russe). Le premier de ces ouvrages réunit plusieurs études sur la situation des diverses Eglises chrétiennes en U.R.S.S., l'attitude de la jeunesse en face du problème religieux et sur la campagne antireligieuse menée par le parti. Le professeur Nikodimov, ancien jurisconsulte de la célèbre Laure de Kiev, donne dans son livre ses souvenirs concernant la vie du monastère jusqu'à sa suppression par le régime en 1924 ; ces mémoires sont en même temps un témoignage sur la vie de l'Eglise orthodoxe en Ukraine, quand la vie monastique reprit, sous l'occupation allemande.

— *F. STEPUN. *Der Bolschewismus und die Christliche Existenz* (1 vol., 19,5 × 11,5, 298 pp., Kösel, Munich, 1959). Riche analyse historico-culturelle du phénomène bolchévique examiné dans le cadre de l'histoire de la culture russe chrétienne et dans sa confrontation avec l'Occident. Les réflexions critiques à l'égard de la lucidité et du tonus religieux des chrétiens d'Occident mériteraient d'être méditées surtout par les chrétiens militants.

I. G.

— **L'Eglise Evangélique à Berlin et dans la zone soviétique d'Allemagne* (br. 13 × 20,5, 56 p., Eckart Verlag, Witten et Berlin, 1959).

— **Hier spricht Dibelius. Eine Dokumentation* (1 vol., 21,5 × 29, 135 pp., Rütten et Loening, Berlin, 1960). La propagande anti-chrétienne ne fait qu'augmenter en Allemagne de l'Est. Nous en avons ici deux témoignages. *Hier spricht Dibelius* est un pamphlet, composé avec de nombreuses citations et illustrations extraites de la presse d'avant 1945 contre l'évêque de Berlin, accusé de compromission avec les Nazis et de militarisme. L'autre ouvrage est une sorte de *livre blanc*, qui fait le point des relations entre le gouvernement de l'Allemagne de l'Est et l'Eglise évangélique et qui met en lumière la résistance chrétienne à la persécution constante du régime.

F. B.

I. — ŒCUMÉNISME EN GÉNÉRAL

A. Histoire

— H. HEMMER. *Fernand Portal* (1855-1926) *Apostle of Unity* (1 vol., 14 × 22,2, VIII + 182 pp., Macmillan, Londres, 1961). La biographie du Lazariste Fernand Portal, due à la plume du chanoine Hemmer, a maintenant une traduction anglaise par les soins du frère du premier ministre britannique, contribution à la littérature œcuménique en langue anglaise non sans importance à l'époque actuelle quand les contacts entre Rome et Cantorbery sont de nouveau repris. M. A. T. Macmillan a considérablement remanié le texte de l'original et a ajouté des notes utiles pour le lecteur anglais. Les rapports entre catholiques et anglicans, qui ont culminé dans les conver-

sations de Malines sous la présidence du saint cardinal Mercier entre 1921 et 1925, ont commencé avec la rencontre providentielle du deuxième vicomte Halifax et de M. Portal à Madère à la fin de 1889. Bien qu'abrégé dans cette traduction, le récit de cette amitié spirituelle garde, en même temps que son intérêt historique, sa valeur d'exemple de ce que peuvent, pour le rapprochement des chrétiens, deux hommes entièrement voués à cette cause.

Th. C.

B. Pensée et Action

2. Eglise catholique

— Dans INFORMATION SERVICE, XL/1 (7 janvier 1961), on trouve un aperçu de la littérature catholique récente sur l'œcuménisme, dont la plupart des titres ont été déjà notés dans notre bulletin. On remarque un autre petit livre du R.P. G. H. TAVARD, A.A. : *Protestant Hopes and the Catholic Responsibility* (Fides, Notre-Dame (Indiana), 1960) et la traduction américaine d' *O. CULLMAN : *A Message to Catholics and Protestants* (Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1960). Il y a un compte rendu du livre du R.P. G. BAUM, O.S.A.: *That They May be One : A Study in Papal Doctrine, Leo XIII-Pius XII* (Newman/Bloomsbury, Westminster (Maryland)/Londres, 1958) qui reste la meilleure introduction catholique en anglais au sujet. Une traduction française vient d'en paraître sous le titre *L'Unité Chrétienne d'après la doctrine des Papes de Léon XIII à Pie XII*, traduit par le R.P. A. Renard, O.S.B. (1 vol., « Unam Sanctam » 35, 14 × 22,6, 250 pp., Le Cerf, Paris 1961) (voir VERS L'UNITE CHRETIENNE, 107, novembre, 1958, pp. 8-9, pour compte rendu).

7. Confessions protestantes

— *R. LEE. *The Social Sources of Church Unity* (1 vol., 14,3 × 22,3, 238 pp., Abingdon, New York, Nashville (Tenn.), 1960).

— *W. HERBERG. *Protestants, Catholiques et Israélites* (1 vol., 13,9 × 22,7, 288 pp., Spes, Paris, 1960). Depuis sa publication en 1955, le livre de W. Herberg, professeur israélite de théologie à l'université de Drew, a eu une grande influence sur l'évolution de la pensée relative à la place qu'occupe la religion dans la société aux Etats-Unis, société dont la structure primitive présupposait la diversité et l'égalité absolue des associations religieuses. Loin de rejeter la religion, le sécularisme américain l'a « adoptée ». Le citoyen américain sera un citoyen meilleur et mieux adapté à la société actuelle s'il est religieux. Le même livre a reproduit la thèse de *Hansen* et *Handlin*, selon laquelle le petit-fils de l'immigrant a trouvé dans sa religion un moyen de se saisir lui-même et d'échapper à la tendance d'être formé selon un archétype anglo-saxon idéal dans le « creuset » ethnique. Cette thèse, popularisée par Herberg, est devenue un lieu commun de la sociologie religieuse américaine. Elle est à l'arrière-plan d'études comme celle de R. LEE sur les sources sociales de l'unité ecclésiale. Qu'il y ait une étroite correspondance entre différences sociales et diversités religieuses ne fait pas de doute depuis le livre de *H. Richard NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism* (« Living Age Books », Meridian, New York, 1957). Il y a bien des nuances à ajouter à cette enquête depuis sa première édition en 1929. Le Dr. Lee cherche à évaluer les facteurs socio-culturels qui au contraire contribuent au développement de l'unité parmi les communions protestantes aux Etats-Unis.

Th. C.

C. Rapports interconfessionnels

1. Catholiques et Protestants

— O. CULLMANN, O. KARRER. *Einheit in Christus* (1 vol., 12 × 20,5, 170 pp., Zwingli-Verlag, Benziger-Verlag, Zürich, 1960). Cet ouvrage se présente comme le fruit du travail d'un cercle œcuménique et réunit des contributions de théologiens, de pasteurs et de laïcs, tant protestants que catholiques. Il s'adresse à tous les chrétiens pour leur montrer que la cause de l'Unité n'est pas seulement l'affaire des spécialistes et pour susciter un effort de compréhension et d'amour entre les membres des différentes confessions. J. B.

— J. BOSC, J. GUITTON, J. DANIELOU. *Le dialogue catholique-protestant* (1 vol., 12 × 18,5, 210 pp., Paris-Genève, La Palatine, 1960). Ce livre a pour but de permettre un affrontement, en toute loyauté et sans esprit de polémique, des doctrines qui divisent protestants et catholiques, surtout au sujet de l'autorité de l'Eglise et de l'interprétation de l'Ecriture. Quelques imprécisions théologiques dans le langage de J. Madaule et de J. Guitton durcissent les positions catholiques, mais le dialogue entre le Pasteur Bosc et le Père Daniélou détermine excellemment et de façon positive les ecclésiologies réformée et catholique.

J. B.

II. — CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

B. Division des études

1. Foi et Constitution

et C. Division de l'Action Œcuménique

1. Institut Œcuménique (Bossey)

— **Jésus-Christ, Lumière du Monde* (br. 14,7 × 20,7, 82 pp., C.Œ.E., Genève, s.d.). Brochure d'étude préparatoire à l'Assemblée du 18 novembre, 1961. (Voir Chronique, VERS L'UNITE CHRETIENNE de janvier 1961 (XIV/1), p. 13.) Le 10e semestre (octobre 1961 - février 1962) du Centre Universitaire d'Etudes œcuméniques de Bossey sera également consacré à l'examen du thème central de cette assemblée. Le programme de l'institut pour 1961 comprend un cours pour missionnaires et pasteurs sur la religion et la foi chrétienne ; un cours pour les étudiants en théologie sur le développement du mouvement œcuménique entre Edimbourg, 1910, et la Nouvelle-Delhi, 1961, et un cours pour laïques : *L'Afrique parmi nous*, dont le but est le discernement du sens du témoignage chrétien en un temps critique. En outre, il y aura deux conférences sur *Développement national et responsabilité internationale* et sur la notion de *dispensateurs de la grâce* (stewardship) et deux consultations sur l'éthique des rapports internationaux et sur l'éducation dans la société actuelle.

3. Coopération entre hommes et femmes dans la société et 4. Travail des laïcs

— Le n° 10 (décembre 1960) de *LA COMMUNAUTE DES DISSEMINES porte comme titre *Discernement et*

choix et examine attentivement les situations que le chrétien d'aujourd'hui doit affronter dans le monde : dégagement du « milieu », engagement chrétien « dans une situation réelle et dans un domaine précis », l' « imagination éthique » des fidèles qui doit être nourrie par un amour qui ne cesse de croître en tact, en pouvoir d'invention, en applications concrètes... (P. Bonnard).

— Il est intéressant de comparer le cahier des *Equipes Alleluia* (édité par *La Vie Nouvelle*) sur le *Laïcat et le Droit de l'Eglise*, destiné à animer des communautés chrétiennes. Après une esquisse historique, sont présentés les fondements juridiques de l'action des laïcs dans l'Eglise catholique dont les organes de gouvernement sont examinés par la suite. Il aurait été souhaitable d'approfondir le concept de loi chez saint Thomas dans son aboutissement, la loi nouvelle, plutôt que de répéter les considérations quelque peu paradoxales de M. Jean Lacroix, dont la remarque au bas de la p. 19 porte atteinte injustement à la *Société des Nations*.

Th. C.

III. — ŒCUMÉNISME ET MISSION

— (Rapports annuels). **Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland*, 1958-1959 et 1959-1960 (brochures, 14 × 21,5, 74 et 80 pp., Edinburgh House, Londres, 1959 et 1960).

— *A. BANKS. *An Africa Book List* (br., 13,8 × 21,2, 36 pp., Edinburgh House, Londres, 1960).

Les deux rapports de cette association, groupant des sociétés missionnaires et analogues, résument le travail effectué par l'intermédiaire des comités régionaux s'occupant des missions ; d'autres comités s'occupent du travail administratif et éducatif. Lors de la réunion annuelle de 1959, le Très Rév. J. E. L. Newbigin a prononcé un intéressant discours (pp. 36-50) ; également intéressant est celui du chanoine M. A. C. Warren en 1960 (pp. 45-57). Tous deux concernent la stratégie missionnaire. La brochure de bibliographie systématique au sujet de l'Afrique est destinée aux étudiants et missionnaires.

— On peut trouver des renseignements sur les missions étrangères protestantes de l'Amérique du Nord dans deux annuaires : le **Directory of North American Protestant Foreign Missionary Agencies* (78 pp., éd. 4, 1960) et le **Directory of Foreign Missionary Agencies in North America* (61 pp., rev. ed., 2nd Printing, Aug. 1956) de la *Missionary Research Library*, 3041 Broadway, New York 27) et dans l' **Occasional Bulletin*, XI/9, du 23 novembre 1960, l'article de F. W. Price, directeur de la *Missionary Research Library*. 27 219 missionnaires (ou 64,4 % des 42 250 envoyés par les Eglises protestantes du monde) viennent des Etats-Unis et du Canada. L'argent reçu par ces sociétés s'élève à 170 000 000 dollars dont 163 680 436 dollars fournis par les Etats-Unis (2,75 dollars *per capita* pour chaque protestant de ce pays). Il y a cinq groupements de sociétés missionnaires : la *Division of Foreign Missions* du *Conseil National des Eglises du Christ aux Etats-Unis* (94 sociétés et 10 234 missionnaires) ; l'*Evangelical Foreign Missions Association* (58 sociétés et 5 744 missionnaires) ; l'*Interdenominational Foreign Mission Association* (43 sociétés et 5 443 missionnaires) ; l'*Associated Missions of the International Council of Christian Churches* (fondamentaliste) (14 sociétés et 877 missionnaires) ; un groupement d'indépendants (54 sociétés déminationnelles et 68 sociétés non dénominationnelles et 9 autres sociétés avec 5 093 missionnaires). La plus forte croissance des effectifs missionnaires se manifeste chez les « indépendants ». Viennent ensuite, dans l'ordre, l'association évangélique et l'association interdénominationnelle. Les pays auxquels sont envoyés les missionnaires sont, en ordre décroissant d'importance : l'Afrique, l'Amérique Latine et les Antilles, l'Asie du sud, de l'est et du sud-est.

Il n'est pas sans intérêt de comparer ces chiffres des missions protestantes avec ceux des missions catholiques qui envoient 6 782 missionnaires (dont 3 032 prêtres, 2 827 religieuses, 745 religieux et 178 laïcs). La plupart de ceux-ci sont concentrés en Amérique Latine et aux Antilles ; ensuite viennent l'Océanie et l'Afrique. Des ordres religieux, les plus grandes contributions de prêtres et religieux sont celles de Jésuites et des Pères de Maryknoll, parmi les religieuses, des Sœurs de Maryknoll. Le soutien financier des missions catholiques du monde vient pour la plus grande partie des catholiques des Etats-Unis ; mais la contribution en personnel n'est qu'une faible partie du chiffre global des missionnaires. (Résumé d' *INFORMATION SERVICE, XL/3, du 4 février 1961.)

Th. C.

IV. — AUTRES ORGANISMES D'INTÉRÊT ŒCUMÉNIQUE

F. Fédération Universelle des Étudiants Chrétiens

— Le numéro spécial des *FEDERATION NEWS (3/1960) parcourt les étapes du développement de la F.U.E.C. depuis sa création au château de Vadstena (Suède) en 1895 et il la présente comme communauté œcuménique et mouvement missionnaire. Des tables de ses organisations et de ses rapports avec des associations analogues facilitent la compréhension de son influence et de son travail en ce sens dans les milieux académiques.

V. — QUESTIONS SOCIALES ET INTERNATIONALES D'INTÉRÊT ŒCUMÉNIQUE

A. La Paix Mondiale

— J. COMBLIN. *Théologie de la paix. Principes* (« Encyclopédie Universitaire », 1 vol., 16,5 × 24,5, 328 pp., Ed. Universitaires, Paris, 1960).

— *THE STUDENT WORLD, n° 4, 1960, Peace in the Atomic Age (dix essais avec une bibliographie de littérature pacifiste récente, pp. 405-503).

Ceux qui désirent la paix et cherchent les moyens aujourd'hui les plus adaptés et les plus efficaces pour y parvenir, y compris la conquête de l'opinion publique, ne sont pas tous pacifistes. Mais s'il y en a qui le sont, ils méritent néanmoins que leur soit appliquée la septième Béatitude. Beaucoup de moralistes catholiques d'aujourd'hui donnent l'impression d'être plus préoccupés de condamner les pacifistes que les belliqueux, les situations politiques et économiques, les procédés diplomatiques et la course aux armements qui mène presque inévitablement à la guerre. Une enquête récente sur les causes de la guerre démontre quelle est la conséquence de l'interrelation d'actions et réactions qui caractérise la course aux armements (Lewis F. RICHARDSON. *Arms and Insecurity. A Mathematical Study of the Causes and Origins of War*, XXVI + 307 pp., Boxwood, Chicago, 1960). La section des « Notes » sur la théologie morale sous la rubrique de « Guerre atomique » de THEOLOGICAL STUDIES de décembre 1960 (21/4), pp. 590-593, nous paraît à la fois

académique et émotive. Elle est académique en ne rendant pas compte des situations concrètes : ce qui est impliqué dans une guerre atomique pour la population mondiale ; et émotive en permettant à la peur de la domination communiste d'obscurcir les vraies alternatives devant le monde contemporain. Dans un journal militaire, un officier russe a donné un chiffre de 600 millions de morts dans une guerre atomique de courte durée. Il a ajouté qu'après un tel holocauste les termes de « démocrate » et de « communiste » n'auraient plus de signification et que tous les centres culturels et techniques seraient détruits. Cette opinion, à l'encontre de la thèse officielle soviétique selon laquelle seulement les pays capitalistes souffriraient, met en relief la responsabilité très grave de ceux qui cherchent à justifier même indirectement une guerre totale comme alternative à une domination communiste mondiale hypothétique. Dans la conjoncture actuelle, une domination totale communiste ne semble pas probable et la fausse alternative a chance de ne se vérifier jamais. Dans les circonstances actuelles où le déclenchement de la riposte thermonucléaire serait décidée par une poignée d'hommes dans l'espace d'un quart d'heure, il sera impossible de déterminer si la guerre est vraiment juste et si la défense légitime justifie une telle réplique. Qui, en fait, décide si une guerre est juste ? Dans la première guerre mondiale, les hiérarchies catholiques de tous les pays participants ont pris position en faveur de leur patrie respective ; tandis que dans la dernière guerre mondiale, même la hiérarchie catholique allemande, une fois la guerre commencée, a donné un soutien sans équivoque à la *Wehrmacht*.

La vraie question en jeu est : est-il possible de prendre toutes les mesures défensives sans avoir recours à la destruction massive de la population civile opposée, autrement dit, sans l'utilisation des armes thermonucléaires ? La réponse donnée à cette question par les pays de l'O.T.A.N. est négative. Ils ont décidé de répondre atomiquement à toute attaque, même non atomique, ce qui entraînerait infailliblement la participation des forces nucléaires des Etats-Unis et la destruction inévitable de millions d'hommes dans la population civile ennemie. Exiger l'obéissance sans question du citoyen catholique à une telle politique et par surcroît essayer de l'étayer avec des déclarations de la hiérarchie de l'Eglise nous paraît une entreprise difficile à concilier avec la tâche de « moraliste » catholique.

Le livre du Dr. Comblin cherche à trouver à travers la Bible l'attitude positive voulue par Dieu en face du problème actuel de la paix. C'est le devoir de l'Eglise de parler de cette paix dont elle seule connaît le vrai secret et d'encourager les chrétiens à « édifier des nations pacifiques, tout aussi bien que des familles pacifiques ou des individus pacifiques ». Pour le christianisme, « il n'y a pas de guerre sainte possible ».

— Le n° 4, 1960, de *THE STUDENT WORLD, sous le titre *Peace in the Atomic Age*, manifeste une volonté de voir tous les aspects du problème de la paix et la variété très riche des manières de l'aborder. Les contributions de nos frères séparés s'accordent cependant dans le désir de rester fidèles au Nouveau Testament et de tenir compte des réalités politico-économiques aussi bien qu'humaines du monde actuel. Certains théologiens moralistes catholiques devraient profiter de leur exemple dans ce domaine.

Le professeur J. L. Hromadka, membre du comité exécutif du C.Œ.E., a exposé les « questions et buts de la Conférence générale des chrétiens pour la paix » qui se réunira à Prague du 13 au 18 juin 1961 et dont le point de départ est l'Evangile. Dans le but d'éliminer « toute méfiance et toute suspicion », la Conférence s'efforcera de créer « une atmosphère de paix et de confiance réelles » parmi ses participants. C'est la conscience de leur unité dans la foi en Jésus-Christ qui ferait des Eglises un instrument efficace dans la lutte pour « une véritable réconciliation entre les hommes dans le monde ». Le professeur Hromadka remarque que de nombreuses Eglises non-membres du C.Œ.E. ne sont entrées dans la communauté œcuménique que par leur collaboration à la Conférence de Prague qui, elle-même, n'est pas une institution œcuménique. Dans un effort de rendre le travail de cette Conférence « positif et concret », sous le thème principal de « Paix sur la terre » seront discutés les problèmes des pays en voie de développement, de la jeunesse, la notion de liberté et de justice, les principales sources du danger actuel de la guerre et la réalisation non seulement du désarmement mais aussi d'une véritable communauté pacifique des nations (*S.Œ.P.I., n° 11, du 17 mars 1961).

Th. C.

— *E. GROSS. *Das Geheimnis des Pazifismus. Theologie und Politik der Kirchlichen Bruderschaften* (1 vol., 12,6 × 21, 144 pp., Friedrich Vorwerk, Stuttgart, 1959). Cette opposition fondamentale au pacifisme des *Kirchlichen Bruderschaften* témoigne du problème qui divise actuellement la chrétienté allemande au sujet du réarmement et notamment de l'équipement atomique de la *Wehrmacht*.

R. B.

VI. — SITUATION ET TENDANCES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Aux Etats-Unis

— G. WEIGEL. *Faith and Understanding in America* (1 vol., 14,3 × 21,5, XII + 170 pp., Macmillan, New York, 1959). Des neuf essais compris dans ce livre écrit par un œcuméniste catholique américain bien connu, six ont déjà paru dans divers périodiques ; mais le recueil trouve son unité dans une discussion entre catholique et protestant sur le rôle toujours plus important de la religion dans la société américaine moderne. Il n'est pas du tout sûr que les présuppositions de cette discussion soient également valables pour le reste du monde. De même, s'il faut être reconnaissant envers le Père jésuite pour son examen irénique des différences fondamentales entre catholique et protestant et en particulier pour l'affirmation que les discussions à l'intérieur du protestantisme sont importantes pour le catholique, il est moins certain que l'évolution *prédominante* de ces discussions soit celle qu'il dépeint.

Th. C.

VII. — SITUATION ET TENDANCES DES AUTRES COMMUNIONS CHRÉTIENNES

A. Églises orthodoxes

2. Eglise de Grèce

— *N. CABASILAS. *A Commentary on the Divine Liturgy* (1 vol., 14 × 22,3, XII + 120 pp., S.P.C.K., Londres, 1960). Point n'est besoin de relever l'importance théologique et spirituelle, depuis longtemps consacrée, de

cette œuvre de Cabasilas. La première traduction anglaise vient de rappeler la valeur œcuménique de ce document. En effet, orthodoxes, catholiques aussi bien que les communions issues de la réforme, puisent dans le traité du théologien byzantin une compréhension renouvelée du mystère eucharistique qui fonde et exprime l'unité du corps mystique. Le principal mérite de la présente traduction est sans doute la clarté qui restitue fidèlement la pensée de Cabasilas. Une bonne introduction, due à M. French qui a déjà tant fait pour la connaissance de la spiritualité orientale, mentionne les usages actuels de la liturgie byzantine, ce qui facilite la pénétration vivante du commentaire. Il est à souhaiter que les *Sources Chrétiennes* rééditent la traduction française depuis longtemps épuisée et souvent réclamée.

Th. C.

D. Communion anglicane

— *D. VOLL. *Hochkirchlicher Pietismus* (1 vol., 15 × 22,5, 136 pp., Chr. Kaiser Verlag, München, 1960). L'auteur donne d'abord un historique du mouvement méthodiste (« évangélique ») et du mouvement d'Oxford (« anglo-catholique ») et montre les rapports qui ont existé entre ces deux mouvements. Dans une deuxième partie, il expose l'interaction et l'interpénétration de ces deux mouvements, au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, à la faveur des efforts faits pour organiser des missions populaires. Les promoteurs de celles-ci en arrivèrent à constater que le « catholicisme » n'est rien d'autre que l' « évangélisme » parvenu à la plénitude de son développement (cf. p. 67). Enfin, une troisième partie de l'ouvrage est consacrée à dégager les caractéristiques et la signification du piétisme dans la Haute-Eglise.

J. B.

— *A. E. J. RAWLINSON (Rt. Rev.). *The Anglican Communion in Christendom* (1 vol., 12,2 × 18,2, X +134 pages, S.P.C.K., Londres, 1960).

— *J. W. C. WAND (Rt. Rev.). *The Church Today* (« Pelican », 1 vol., 11 × 18, 192 pp., Penguin, Harmondsworth (Middlesex), 1960).

— *W. N. PITTENGER. *The Episcopalian Way of Life* (« Way of Life », 1 vol., 14 × 21, 188 pp., Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1957).

— *C. DUNLOP (Very Rev.). *Anglican Public Worship* (« Living Church », 1 vol., 12,3 × 18,3, 142 pp., S.C.M., Londres, éd. rév., 1961).

Après une discussion des principes théologiques impliqués, feu le Dr. Rawlinson esquisse les projets de réunion dans lesquels la communion anglicane se trouve engagée actuellement. L'approche de ce théologien et œcuméniste bien connu est « œcuménique » en ce sens qu'il soutient le point de vue des cercles anglicans qui ont accueilli ces projets contre ceux qui s'en tiennent à la préservation intégrale de l'épiscopat historique anglican comme condition préalable à tout projet de réunion. Le Dr. Wand, ancien évêque de Londres, se situe beaucoup plus en anglican-catholique dans sa vue générale de l'Eglise, effort remarquable de synthèse et concision (p. ex., son chapitre sur les origines du ministère (pp. 153-166). Son schéma commence avec l'Eglise en tant que phénomène social, puis dépeint sa constitution (plutôt ses constitutions diverses, ajoutons-nous) pour aboutir à un examen de l' « âme » de l'Eglise par quoi il comprend sa vie intérieure. Un théologien épiscopalien bien connu, le Dr. Pittenger, dans une série beaucoup plus adaptée au grand public que le livre du Dr. Wand, donne un portrait existentialiste du mode de vie épiscopalien, ses croyances et son culte. Il revendique son appartenance personnelle à une tradition à la fois anglicane, catholique et moderniste ; mais son interprétation de l'histoire religieuse lui permet de rester dans la même communion que ceux dont les idées fondamentales sont assez différentes. La nouvelle édition du livre du Doyen de Lincoln fournit une introduction à la situation actuelle de la liturgie anglicane et indique les lignes que les revisions éventuelles du *Livre de prière commune* pourraient suivre. Il s'agit, en l'occurrence, de l'Eglise d'Angleterre à laquelle ses Eglises « sœurs » à travers le monde sont redevables pour le caractère de leur liturgie, mais non pas nécessairement pour sa forme. Cependant, de ce livre se dégage l'atmosphère propre à l'anglicanisme en tant que communauté de culte.

— *A. M. RAMSEY (Most Rev.). *From Gore to Temple* (1 vol., 14,5 × 22, 192 pp., Longmans/Charles Scribner's Sons, Londres/New York, 1960). En 1959, l'archevêque d'York a donné des conférences en mémoire de l'évêque Hale au séminaire épiscopalien de Seabury-Western aux Etats-Unis. Le titre américain, *Une ère de théologie anglicane*, concerne l'époque écoulée entre la publication d'un recueil d'études sur la religion de l'incarnation par un groupe de jeunes théologiens dans la tradition du mouvement d'Oxford dont Charles Gore fut le chef de file, et l'ouverture des hostilités en 1939 quand William Temple était l'anglican le plus représentatif. *Lux Mundi* fut publié en 1889 ; il est donc question d'un demi-siècle de théologie anglicane dont il est possible de discuter le développement assez homogène précisément à cause de l'isolement culturel et théologique et de la prédominance sociale de l'Eglise anglicane. Cette période est maintenant révolue ; et personne n'est mieux qualifié, en tant que théologien et homme d'Eglise, que le Dr. Ramsey pour l'apprécier à sa juste valeur. C'est un livre magistral qu'on doit considérer comme indispensable à la compréhension des sources d'inspiration théologique de l'anglicanisme mondial qui prolonge toute une culture religieuse et sociale anglaise ayant, en quelque sorte, pris fin en 1939. **Th. C.**

ISTINA (revue trimestrielle)		**VERS L'UNITE CHRETIENNE** (mensuel)	
France et Communauté	**15 NF**	France et Communauté	**7,50 NF**
Etranger	**18 NF**	Etranger	**8,50 NF**
de Soutien	**25 NF**	de Soutien	**10,00 NF**

Compte courant postal : Paris 90-36 - J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

Les abonnements partent de janvier et se prennent pour l'année entière

Cum Permissu Superiorum

Imp. Chaperon, Clamart. Le Gérant : J. Dumont